

Pieter Vos

Het gedeelde verhaal van een beschadigde moraal

Moral injury en de geestelijke verzorging bij de krijgsmacht

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar Protestantse geestelijke verzorging bij de krijgsmacht aan de Protestantse Theologische Universiteit, vestiging Groningen

8 oktober 2019

*Geachte mevrouw de rector, geachte hoofdkrijgsmachtspredikant,
beste toehoorders,*

In zijn veelgeprezen roman *The Yellow Birds* beschrijft Kevin Powers indringend de oorlogservaringen van John Bartle, die als jonge militair in 2004 wordt uitgezonden naar Irak. Terug in Amerika overheersen de desoriëntatie en het onvermogen terug te keren in de samenleving. Bartle heeft last van gevoelens van schuld en schaamte, vooral rond de dood van een kameraad. Op een gegeven moment ontmoet Bartle in een kerk een pastor die nogal onhandig met hem in gesprek gaat. Wat me treft in het gesprek is dat de hoofdpersoon over zijn ervaringen spreekt in termen van “een fout” en daarmee wijst op de morele aard van zijn probleem. De pastor slaagt er niet in om daar recht aan te doen – het moet vooral geen biecht worden – en verbreedt het morele probleem snel tot een algemeen-menselijke kwestie: “ieder mens maakt toch fouten?”¹

De kwesties waar Bartle mee worstelt en de gevoelens die ermee gepaard gaan, duiden op een verschijnsel dat bekend is komen te staan als moral injury, ‘morele verwonding’ of ‘morele beschadiging’. Het begrip is gemunt door de Amerikaanse psychiater Jonathan Shay, die het in zijn behandeling van getraumatiseerde Vietnam-veteranen ontwikkelde als alternatief voor het posttraumatische stress-syndroom (PTSS).² Beide begrippen sluiten elkaar weliswaar niet uit, maar moeten goed onderscheiden worden. Moral injury benoemt iets waaraan in PTSS geen recht kan worden gedaan, namelijk gewetenswroeging als gevolg van moreel ambigue handelingen en ervaringen in oorlogsomstandigheden. PTSS is een stoornis als gevolg van een traumatische dreiging en vat de persoon in kwestie op als patiënt. Moral injury daarentegen verwijst naar gevoelens van schuld, schaamte en boosheid over handelingen die in strijd zijn met diepe morele waarden. Die gevoelens zijn geen stoornis, maar juist ‘gepast’, al hoeft de ontwrichting er niet minder om te zijn. De militair is hier geen psychiatrisch patiënt, maar lijdt aan een gewonde ziel.³ Bovendien roept moral injury vragen

¹ Kevin C. Powers, *De gele vogels*, vert. Peter Abelsen, Amsterdam: Prometheus 2013, 66-67. In het origineel, *The Yellow Birds*, London: Sceptre 2012, 58-59, verloopt de dialoog als volgt: “‘You look troubled.’ ‘Troubled?’ ‘Yes. Burdened.’ ‘I don’t know. I think I’m alright, I guess’ [...] ‘We could talk if you want.’ [...] ‘They got an old saying about situations like this.’ ‘What’s that?’ ‘You are as sick as your secrets.’ [...] I thought about it awhile. ‘You mean, like, I should make a confession or something.’ ‘Well, not a, not a ... just ... talking.’ ‘I just made a mistake is all.’ ‘Everyone makes mistakes,’ he said. ‘Nah,’ I said. ‘They don’t. Not really.’ [...] I felt foreign, acutely and overwhelmingly foreign. I felt an urge to run but didn’t.”

² Jonathan Shay, *Odysseus in America: Combat Trauma and the Trials of Homecoming*, New York: Scribner 2002, 240. Al in zijn eerdere boek *Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character*, New York: Scribner 1994, 4, sprak Shay in termen van “injury” en “wound” in plaats van het gangbare “disorder”.

³ In de klinische praktijk blijkt dat PTSS-behandeling met de gangbare evidence-based technieken in geval van moral injury meestal weinig effect heeft. De gebruikelijke verwerkingsgerichte benadering van de PTSS-behandeling (bijv. exposure d.m.v. EMDR en cognitieve therapieën) is niet adequaat, juist omdat de traumatisering in geval van moral injury in de kern samenhangt met morele beschadigingen. Inmiddels wordt in

op over verantwoordelijkheid en schuld die zich uitstrekken naar de samenleving en de politiek. Kortom, moral injury brengt militair trauma weer onder in het morele en het politieke domein.⁴ Het dient daarom op die niveaus benaderd te worden.

In deze rede neem ik moral injury als uitgangspunt om te reflecteren op de eigen aard en taak van de geestelijke verzorging bij de krijgsmacht. Existentiële zingelevingsvragen ten aanzien van moral injury, praktijktheoretische vragen over de werkwijze van de geestelijke verzorging, en vragen met betrekking tot de ethiek van oorlog en vrede komen hier bij elkaar.⁵ In mijn leerstoel wil ik mij richten op dit soort vragen. En aangezien het om een leerstoel *protestantse* geestelijke verzorging aan een *theologische* universiteit gaat, doe ik dat in de vorm van academische theologische reflectie. De leerstoel bevindt zich daarmee op het kruispunt van enerzijds praktische theologie en anderzijds ethiek, hier aan de Protestantse Theologische Universiteit opgevat als systematisch-theologische discipline.⁶

het domein van de psychotherapie breed ingezien dat de behandeling niet gericht moet zijn op het leren verdragen van angst, maar op de omgang met gewetensconflicten. Zie hierover bijv. het artikel van de psychologen Marien Lievaart & Jan Rodenburg, “Morele beschadigingen en trauma: een overzicht vanuit klinisch perspectief,” in Daniël Muller & Erwin Kamp (red.), *Moral injury: Verborgene littekens van het innerlijke strijdveld*, Delft: Eburon 2018, 31-65.

⁴ Aldus ook Christien Brinkgreve & Tine Molendijk, “Teddyberen strooien. Moral injury: van ziekte naar schuldgevoel,” *De Groene Amsterdammer* 140:3 (20 januari 2016).

⁵ *Existentiële zingelevingsvragen* kunnen ook geduid worden als bestaansvragen of bestaans-ethische vragen en kunnen theoretisch benaderd worden als ‘bestaansethiek’. In de bestaansethiek worden identiteits-, levens- en zingelevingsvragen begrepen zoals ze zich voordoen in verschillende *levensgebieden* (zoals familie, scholing, werk, enz.), rond belangrijke *levensgebeurtenissen* (geboorte, huwelijk, verlies, dood) en rond centrale *levens thema’s* (lichamelijkheid, vriendschap, eenzaamheid, gezondheid, kwetsbaarheid, enz.). Zie Victor van den Bersselaar, *Bestaansethiek: Normatieve professionalisering en de ethiek van identiteits-, levens- en zingelevingsvragen*, Amsterdam: Humanistics University Press 2009, 16. Het *praktijk-theoretische* aspect betreft bijvoorbeeld vragen over de eigen aard, de taak en de methodiek van geestelijke verzorging bij de krijgsmacht, in dit geval ten aanzien van de omgang met ervaringen en verhalen van moral injury. De ethische vragen, ten slotte, raken aan grote vraagstukken over oorlog en vrede. In de (theologisch-)ethische reflectie daarop zijn globaal drie stromingen te onderscheiden: a. christelijk pacifisme waarin geweldloosheid centraal staat en iedere vorm van gewelddadig ingrijpen wordt afgewezen; b. de theorie van de rechtvaardige (of te rechtvaardigen) oorlog (*just war theory*), waarin criteria geformuleerd worden voor het verklaren van de oorlog (*ius ad bellum*) en voor het rechtvaardig handelen in de oorlog (*ius in bello*), recentelijk bijv. opnieuw verdedigd door Nigel Biggar, *In Defence of War*, Oxford: Oxford University Press 2013; c. de *just peace* benadering, waarin de nadruk ligt op het bevorderen en herstellen van vrede, maar waarin het begrip ‘rechtvaardigheid’ ruimte biedt om indien onvermijdelijk ook met geweld het recht te herstellen. Zie voor een discussie over de verhouding tussen deze benaderingen: Ad de Bruijne & Gerard den Hertog (eds), *The Present ‘Just Peace/Just War’ Debate: Two Discussions or One?* Leipzig: Evangelische Verlaganstalt 2018. In deze oratie is geen ruimte om op deze vraagstukken in te gaan. Ik nader ze echter wel, maar vanuit een andere insteek, een benadering die met Paul van Tongeren, *Leven is een kunst: Over morele ervaring, deugdeethiek en levenskunst*, Zoetermeer: Klement/Pelckmans 2012, 53-93, getypeerd kan worden als “hermeneutiek van de morele ervaring”. Ethiek is in deze visie op te vatten als een gesprek over de betekenis van onze morele ervaringen, en niet als de poging om op voorhand algemene ethische principes te formuleren. Moral injury beschouw ik dan als een morele ervaring die om duiding vraagt, met een strekking die veel verder gaat dan alleen degene die deze ervaring opdoet.

⁶ Contouren van mijn ethische benadering heb ik in de vorige noot geschetst. Praktisch-theologisch zijn in deze oratie globaal elementen van het model van Richard R. Osmer, *Practical Theology: An Introduction*, Grand Rapids: Eerdmans 2008, 1-31, te herkennen, zij het dat ik me niet beperk tot het bezien, interpreteren, beoordelen en verbeteren van *geloofspraktijken*, maar me vooral richt op ervaringen van moral injury. Ik neem

De opzet is als volgt. Eerst schets ik hoe moral injury in de verhalen van uitgezonden Nederlandse militairen aan de orde is. Daarna geef ik een nadere analyse van het begrip moral injury: welk verhaal wordt ermee verteld? In een derde en vierde onderdeel betoog ik dat dit verhaal in meerdere opzichten opgevat moet worden als een gedeeld verhaal. Het is een verhaal dat een militair deelt met een therapeut of geestelijk verzorger. Maar het is ook een gedeeld verhaal van de samenleving als geheel.

1 Moral injury en de verhalen van uitgezonden Nederlandse militairen

Het begrip moral injury mag dan in de Amerikaanse context zijn gemunt, het is ook in Nederland herkenbaar. De Nederlandse krijgsmacht heeft, overeenkomstig haar grondwettelijke doelstelling,⁷ in de afgelopen decennia substantieel deelgenomen aan missies ten dienste van de bevordering of de handhaving van de internationale rechtsorde, gemandateerd door de Verenigde Naties en in NAVO- of EU-verband.⁸

Militairen die daaraan deelnemen voeren hun werk uit onder uitzonderlijke omstandigheden. Ze bevinden zich gedurende een aantal maanden ver van huis, in een andere ruimte, in een land dat dikwijls al jaren geteisterd wordt door oorlog en gewapende conflicten, en in een andere tijd, die niet synchroon loopt met die van de thuisblijvers. De militairen komen in situaties terecht die in het normale leven nauwelijks voorstelbaar zijn. Ze zijn getuige van de

de empirie (wat is hier aan de hand?) in zoverre als uitgangspunt dat ik met behulp van beschikbaar sociologisch materiaal moral injury in de Nederlandse context beschrijf. Deze beschrijving is echter ook al geïnformeerd door een tweede hermeneutische stap (hoe interpreteer ik wat hier aan de hand is?), en gaat via een discoursanalyse van het begrip moral injury over op een derde, normatief-beoordelend moment (hoe zou het eigenlijk moeten gaan?), ten vierde uitlopend op een voorstel voor vernieuwd handelen door de geestelijke verzorging (hoe kunnen we op de te verbeteren situatie reageren?). Overigens acht ik voor de leerstoel ook empirisch onderzoek naar bestaansvragen met betrekking tot moral injury die zich in de context van (protestantse) geestelijke verzorging bij de krijgsmacht feitelijk aandienen, van belang.

⁷ Zie artikel 97 lid 1 uit de Grondwet: “Ten behoeve van de verdediging en ter bescherming van de belangen van het Koninkrijk, alsmede ten behoeve van de handhaving en de bevordering van de internationale rechtsorde, is er een krijgsmacht.” Hiermee zijn drie hoofdtaken gegeven: 1. de verdediging van het Koninkrijk, d.w.z. de verdediging en bescherming van het eigen grondgebied en de bevolking, bijv. grensbewaking en bestrijden van binnenlandse terroristische dreiging; 2. de bescherming van de belangen van het Koninkrijk, zoals het openhouden van vaarwegen en het bestrijden van piraterij en drugshandel, alsook het steunen van politieke bondgenoten (bijv. militaire hulp aan NAVO-bondgenoten, zoals deze vorm kreeg in de deelname aan het internationale militaire optreden in Irak en Afghanistan); 3. handhaving en bevordering van de internationale rechtsorde, d.w.z. het beschermen en bevorderen van veiligheid en vrede waar ook ter wereld, in het bijzonder in het internationale verband van VN-vredesoperaties.

⁸ In de periode na de val van de Berlijnse muur is de Nederlandse krijgsmacht onder meer betrokken geweest bij de VN-missie op Cyprus (UNFICYP, 1998-2001), de Tweede Golfoorlog (1990-1991), de VN-vredeshandhavende missie in Cambodja (UNTAC, 1992-1993), uiteenlopende (VN-)missies in voormalig Joegoslavië (waarbij met name het optreden van Dutchbat in de periode 1992-1995 in onder meer Srebrenica grote impact heeft gehad), de VN-vredeshandhavende missie op Haïti (1993-1996), bijstand na verwoestingen door de orkaan Luis op Sint-Maarten (1995), de VN-vredesmacht in Ethiopië (2000-2001), de operatie *Enduring Freedom* van de VS in Afghanistan (2001-2006, m.n. inzet van de marine met controlerende taken), de stabilisatiemacht in Irak na de val van Saddam Hoessein (SFIR, 2003-2012) en de NAVO-operaties in Afghanistan (ISAF, vanaf 2002, en met name van 2006 tot 2010 in Uruzgan).

bittere armoede en het leed van de lokale bevolking, van vluchtelingen en van geweld dat strijdende partijen elkaar aandoen. Ze worden ingezet bij de wederopbouw van een land, moeten samenwerken met de lokale bevolking, de orde en veiligheid bewaken en indien nodig deelnemen aan gevechtsacties. Daarbij zijn onschuldige burgers soms moeilijk te onderscheiden van combattanten. De interventies kunnen ongewenste gevolgen hebben of zonder resultaat blijven, met soms aanzienlijke schade, juist onder de burgers die men wil beschermen.

Onderzoek van het Trimbos-instituut wijst uit dat zo'n 80% van de Nederlandse veteranen zonder psychische klachten terugkeert van de uitzending en dat het goed gaat met hun welbevinden op diverse levensgebieden.⁹ En toch hebben de uitzonderlijke omstandigheden van de missie ook op hen een impact die raakt aan diepe morele waarden. Een indicatie daarvan zijn de gevoelens van schuld en schaamte die veteranen ervaren, ook als ze niet lijden aan PTSS.

In haar sociologische onderzoek onder Nederlandse veteranen heeft Natasja Rietveld laten zien dat deze gevoelens van schuld- en schaamte niet zozeer te maken hebben met wat in de Amerikaanse literatuur *combat guilt* heet: schuldgevoelens als gevolg van gevechtsacties en het verwond of gedood hebben van de tegenstander of van onschuldige slachtoffers. Evenmin gaat het primair om *survivor guilt*: het schuldgevoel dat je zelf overleeft terwijl je kameraden de dood vinden,¹⁰ waarvan de hoofdpersoon in *The yellow birds* bijvoorbeeld tekens vertoont. De schuld- en schaamtegevoelens van Nederlandse militairen betreffen vooral het gevoel tekort te zijn geschoten in het voorkomen van geweld tegen en leed onder kwetsbare burgers en vluchtelingen in het conflictgebied. Het gaat dus voor een groot deel om situaties waarin niets kón worden gedaan om het leed te voorkomen. Toch voelen deze veteranen zich er schuldig over en schamen ze zich ervoor.¹¹

⁹ Bob van Wijngaarden & Daniëlle Meije, *Veteraan, hoe gaat het met u?* Utrecht: Trimbos-Instituut 2015. Het onderzoek is verricht middels een vragenlijst die is uitgezet onder bijna 6000 veteranen (uiteenlopend van WOII tot uitzendingen in Afghanistan), met een respons van 60%; tevens zijn focusgroep-interviews gehouden. Op basis van andere gegevens stellen Lievaart & Rodenburg, "Morele beschadigingen en trauma," 33, dat naar schatting bij 3,5 tot 17% van de veteranen na terugkeer de diagnose PTSS kan worden vastgesteld.

¹⁰ Zie hierover Robert Jay Lifton, *Home from the War: Vietnam Veterans Neither Victims Nor Executioners*, New York: Simon and Schuster 1973.

¹¹ Het gaat bij dit onderzoek om een questionnaire die is uitgezet onder zo'n 3700 Nederlandse veteranen van vredesmissies, met een respons van meer dan 1100. Om een indicatie te geven van de uitkomsten: van de respondenten geeft bijna de helft, 47,2 %, aan tijdens de uitzending iets meegemaakt te hebben dat als "naar" of "erg naar" is ervaren. Een derde, 33,5% geeft aan nog steeds van streek te zijn over de gebeurtenis en ruim de helft, 51,4%, rapporteert dat de gebeurtenis nog steeds emotionele pijn veroorzaakt. Degenen die aangeven gevoelens van schuld en schaamte te hebben ten aanzien van uitzendervaringen, noemen vooral de ervaren onmacht of machteloosheid om geweld tegen burgers te voorkomen, geen adequate medische hulp te kunnen bieden aan burgers en vluchtelingen en geen middelen vertrekt te kunnen hebben om levens te redden (Natasja Rietveld, *De gewetensvolle veteraan: Schuld- en schaamtebeleving bij veteranen van vredesmissies*, Oisterwijk 2009 (diss. Tilburg University), 151-242). De uitkomsten worden ook samengevat in Natasja Rietveld, "Morele zelfbezinning van veteranen: Wat we kunnen leren van veteranen over de beginsituatie van de morele vorming

Deze dubbelheid is kenmerkend voor de verhalen van veteranen. Er is sprake van zowel trots als teleurstelling, blijdschap als boosheid, er zijn zowel overtuigingen over de eigen onschuld als schuldgevoelens. De verhalen gaan over de morele complexiteit van geweld, zoals Tine Molendijk laat zien in haar kwalitatief onderzoek onder Afghanistan-veteranen. De geïnterviewden vertellen bijvoorbeeld over het juichen bij het zien van een explosie, over de doordringende kreten van soldaten bij het verlies van een buddy, over de zwarte humor die wordt gebruikt om met dit verlies om te gaan, over de gemakkelijke acceptatie van ‘collateral damage’, en tegelijkertijd over diepgaande schuldgevoelens omdat men een kind niet heeft kunnen redden. Al is er in juridische zin geen sprake van strafbaar gedrag, toch kan het geweten opspelen.¹² Afghanistan-veteraan Niels Veldhuizen vertelt in zijn boek *Oorlog in mijn kop* indringend hoe hem steeds weer de beelden achtervolgen van kinderen en burgers bij wie misbruik en ander leed niet kon worden voorkomen.¹³

Buitenstaanders begrijpen dit niet altijd goed. Veteranen geven aan dat impliciete oordelen over vermeend laakbaar gedrag als pijnlijk ervaren worden, bijvoorbeeld als gevraagd wordt: ‘Ben je op uitzending geweest? Heb je mensen gedood? Heb je er ook last van?’ Zulke rechttoe-rechtaan-vragen miskennen de complexe taak die onder buitengewone omstandigheden moest worden uitgevoerd. Maar ook op andere wijze kan miskenning ervaren worden: namelijk als de omgeving of de media hen beschrijven als held of juist als oorlogsslachtoffer. De meeste veteranen voelen zich geen held en ook geen slachtoffer.¹⁴

De ervaringen van veteranen zijn moreel ambigue. Daaraan probeert het begrip moral injury recht te doen.¹⁵ Er is een wond opgelopen en tegelijk duidt het morele karakter ervan aan dat deze niet losstaat van het eigen handelen en de verantwoordelijkheid daarvoor; schuld en onschuld, verantwoordelijkheid en tragiek lopen op complexe wijze door elkaar.¹⁶ Daarom

van huidige militairen,” in: Fred van Iersel, Jan Peter van Bruggen & René de Boer (red.), *Trouw aan jezelf: Hoe de Geestelijke Verzorging kan bijdragen aan de morele vorming van militairen*, Budel: Damon 2013, 15-61.

¹² Tine Molendijk, “Moral Injury in Relation to Public Debates: The Role of Societal Misrecognition in Moral Conflict-Colored Trauma among Soldiers,” *Social Science & Medicine* 211 (2018), 314-320, doi: 10.1016/j.socscimed.2018.06.042.

¹³ Niels Veldhuizen, *Oorlog in mijn kop: Erfenis uit Uruzgan*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam 2014.

¹⁴ Tine Molendijk, “Moral injury en erkenning: Eenduidige verhalen over oorlog tegenover tegenstrijdige uitzendervaringen”, in Muller en Kamp, *Moral injury*, 89-101. Ook Lifton, *Home from the War*, wees er in de jaren '70 al op dat Vietnam-veteranen noch louter slachtoffer noch louter dader zijn.

¹⁵ Het is dan ook gedefinieerd vanuit de verhalen die veteranen zelf vertellen en roept bij hen veel herkenning op. Zie bijvoorbeeld de verhalen van veteranen in Robert Emmet Meagher & Douglas A. Pryer (eds), *War and Moral Injury: A Reader*, Eugene: Cascade 2018, 37-146.

¹⁶ Met Doris Nauer (“De rol van schuld in de christelijke geestelijke verzorging: Een constructief-kritische benadering vanuit pastoraal-psychologisch perspectief,” in Arthur Hegger, Pieter Lootsma, Philip Hermans, Johnny Fontaine & Doris Nauer, *Over schuld en schaamte*, Tilburg: KSGV 2005, 79-99) kunnen we onderscheid maken tussen 1. reële schuld die betrekking heeft op een daadwerkelijke overtreding (*culpa*), 2. existentiële schuld die betrekking heeft op een algemeen schuldgevoel zonder precies te weten waarom (*debitum*), 3. irreële schuld die deel is van een ziektebeeld. Daarnaast is het belangrijk om te beseffen dat schuldgevoelens niet alleen

is de reactie van de pastor tegenover de hoofdpersoon in *The yellow birds*, “we maken allemaal fouten”, ook totaal niet adequaat. Ver-ont-schuldiging is evenzeer een miskenning als be-schuldiging. Deze pastor is duidelijk zelf niet op uitzending geweest.

Geestelijk verzorgers bij de krijgsmacht zijn dat wel. Het unieke van de geestelijke verzorging bij de krijgsmacht is dat de zorg gegeven wordt door mensen die zelf actief participeren in de krijgsmacht, zonder er echter onderdeel van te zijn: wel *in* de krijgsmacht, maar niet *van* de krijgsmacht. De presentie¹⁷ en participatie gaan zo ver dat geestelijk verzorgers zelf moral injury kunnen oplopen. In elk geval begrijpen ze door hun uitzendervaring wat het kan betekenen. Zoals een krijgsmachtspredikant het verwoordt: “We weten hoe het is [...] om uitgezonden te zijn. We spreken de taal – en we begrijpen de stiltes waar woorden ontbreken.”¹⁸ De geestelijk verzorger heeft als één van de mede-uitgezonden een positie die het mogelijk maakt om maximaal beschikbaar te zijn voor militairen en ook daarna voor veteranen. Tegelijk vormt geestelijke verzorging midden in de militaire organisatie een vrijplaats, gegrond in de vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing, waar vrij gesproken en gehandeld kan worden, zonder onderdeel te zijn van de bevelstructuur van defensie en de daarmee gegeven rapportageplicht.¹⁹ Deze setting is cruciaal, aangezien militairen ook een conflict kunnen ervaren tussen wat Defensie van hen vraagt en hun eigen

moreel gekwalificeerd zijn, maar volgens de psychologische attributietheorie ook een belangrijke afweerfunctie hebben, bijvoorbeeld om de *illusion of control* in stand te houden. Door zichzelf een directe verantwoordelijkheid toe te kennen, kan het gevoel van onmacht en het verlies van controle worden ingeperkt (Rietveld, “Morele zelfbezinning van militairen,” 29). Dat neemt niet weg dat morele zelfevaluatie van belang is om tot een reële waardering te komen van het eigen aandeel en zelfoverschatting te corrigeren (Pieter Vos, “Morele zelfbezinning en competentie-ontwikkeling van veteranen: De begeleiding door de geestelijke verzorging,” in Fred van Iersel, Jan Peter van Bruggen & René de Boer (red.), *Terug van de missie: Zorg voor veteranen en de bijdrage van de Geestelijke Verzorging*, Budel: Damon 2013, 59-77). In wat wel genoemd wordt ‘*I should have known better*’ guilt is er een neiging het eigen aandeel te overschatten, omdat het beoordeeld wordt met de kennis achteraf, die echter niet voorhanden was toen er gehandeld moest worden (Edward S. Kubany & Tyler C. Ralston, “Cognitive Therapy for Trauma-Related Guilt and Shame,” in: Victoria M. Follette & Josef I. Ruzek (eds), *Cognitive-Behavioral Therapies for Trauma* (Second Edition), New York: The Guilford Press 2006, 258-289, 277).

¹⁷ Zie over geestelijke verzorging bij de krijgsmacht als presentie, en met name de moreel vormende betekenis ervan: Pieter Vos, “Vorming door presentie: De specifieke bijdrage van de geestelijk verzorger aan de morele vorming van de militair,” in René de Boer, Jan Peter van Bruggen & Ger Wildering, *Naar eer en geweten: Geestelijke Verzorging en de morele vorming in de krijgsmacht*, Budel: Damon 2012, 92-127.

¹⁸ Aldus legerpredikant Mia van ’t Riet, “GV voor veteranen: Uit de praktijk”, in: *Zorg en aandacht voor militair, veteraan en thuisfront: Handreiking voor hen die pastoraal werkzaam zijn*, Uitgave koninklijke PIT Pro Rege, 2012, 27. Zie ook het kwetsbare verhaal over de eigen wonden van krijgsmachtspredikant Helga Knecht-de Boer, “Verwond(er)ing”, *Jaarschrift 2019 Dienst Protestantse Geestelijke Verzorging bij de Krijgsmacht*, Den Haag: Uitgave Bureau Hoofdkrijgsmachtspredikant 2019, 42-43, https://www.dgv.nl/sites/default/files/Gevo%20Jaarbericht_2019.pdf.

¹⁹ Dit komt ook tot uitdrukking in het verschoningsrecht van de geestelijk verzorger: het recht om niet als getuige op te treden tijdens een (militaire) rechtszaak. Dit garandeert de geheimhouding van dat wat in vertrouwen met een geestelijk verzorger gedeeld wordt.

morele waarden. De vrije ruimte van de geestelijke verzorging is daarmee bij uitstek ook een ruimte voor het geweten, en voor gewetensvragen die met moral injury zijn gegeven.

Voordat ik daar meer over zeg, is het nodig eerst nader in te gaan op het begrip moral injury. Moral injury is namelijk geen neutraal begrip. Het biedt een verklaring, een interpretatie, en is normatief geladen. Er wordt een verhaal mee verteld. Maar gaat het verhaal ook diep genoeg?

2 Het verhaal van moral injury verdiepen

Volgens de reeds genoemde Jonathan Shay is er sprake van moral injury “als ‘dat wat juist is’ wordt overtreden en verraden door een gezaghebbend persoon (bijv. in de militaire context een leidinggevende) in een situatie waarbij er veel op het spel staat.”²⁰ Omdat deze definitie zich eenzijdig richt op de militaire leiding en omdat niet direct duidelijk is waarin moral injury tot uiting komt, hebben anderen de omschrijving verbreed. Tegenwoordig wordt dikwijls de definitie van de psycholoog Brett Litz en zijn collega’s gevolgd. Vrij vertaald is moral injury in deze opvatting “de voortdurende psychologische, biologische, spirituele, gedragsmatige en sociale impact van het zelf verrichten, het niet voorkomen of het getuige zijn van handelingen waarin diepe morele overtuigingen en vanzelfsprekendheden worden geschonden.”²¹ In deze definitie ligt de nadruk op de moreel conflicterende ervaringen van militairen zelf. Bovendien wordt duidelijk dat moral injury vergaande gevolgen heeft die zich uitstrekken van het psychologische tot het religieuze domein. Er wordt een ‘bio-psycho-sociaal-spiritueel’ paradigma gehanteerd dat holistisch van aard is.²² Daarmee komt in principe ook de geestelijke verzorging in beeld.²³

Toch schiet de definitie en de daarmee gegeven benadering van Litz en collega’s volgens

²⁰ Shay, *Odysseus in America*, 240. Zie ook Jonathan Shay, “Moral Injury,” *Psychoanalytic Psychology* 31:2 (2014), 182-191, 183: “Moral injury is present when (1) there has been a betrayal of what’s right (2) by someone who holds legitimate authority (e.g., in the military-a leader) (3) in a high-stakes situation.”

²¹ Brett T. Litz, Nathan Stein, Eileen Delaney, Leslie Lebowitz, William P. Nash, Caroline Silva & Shira Maguen, “Moral Injury and Moral Repair in War Veterans: A Preliminary Model and Intervention Strategy,” *Clinical Psychological Review* 29:8 (2009), 695-706, 697: “the lasting psychological, biological, spiritual, behavioral, and social impact of perpetrating, failing to prevent, or bearing witness to acts that transgress deeply held moral beliefs and expectations.”

²² Zie Timothy J. Hodgson & Lindsay B. Carey, “Moral Injury and Definitional Clarity: Betrayal, Spirituality and the Role of Chaplains,” *Journal of Religion and Health* 56:4 (2017), 1212-1228.

²³ Rita Nakashima Brock & Gabriella Lettini, *Soul Repair: Recovering from Moral Injury after War*, Boston: Beacon Press 2012, drukken het spirituele karakter van moral injury uit door te spreken van een “wound in the soul.” Ze omschrijven moral injury in de lijn van Litz et al. als “a wound of war [...], the violation of core moral beliefs” (xiii) met vergaande gevolgen: “moral injury results when soldiers violate their core moral beliefs, and in evaluating their behavior negatively, they feel they no longer live in a reliable, meaningful world and can no longer be regarded as decent human beings. They may feel this even if what they did was warranted and unavoidable” (xv).

mij tekort. In hun definitie blijft een belangrijk aspect verborgen, waar Shay juist een scherpe intuïtie voor heeft: moral injury is niet slechts iets van individuele militairen, maar hangt samen met het handelen van wettelijke autoriteiten, zoals militaire leiders. Moral injury ontstaat immers binnen de specifieke institutie van de krijgsmacht. Het militaire handelen is geheel ingebed in een hiërarchisch geordende bevelstructuur.²⁴ Moral injury is daarom meer dan een individueel probleem van individuele militairen. Het hangt samen met wat van hogerhand van je geveerd wordt. Ik wil nog een stap verder gaan dan Shay. ‘Wettelijke autoriteit’ moet niet beperkt worden tot militaire leiding, maar omvat ook de politieke gemeenschap die de militairen op missie stuurt, of deze nu nationaal of internationaal van aard is. Moral injury hangt dus samen met verantwoordelijkheid op minstens drie niveaus: van de individuele militair, van de militaire leiding, en van de politieke gemeenschap. Ik kom daar straks nog op terug.

Verder valt op dat in de definitie van Litz niet langer gesproken wordt van een overtreding van “what is right”, zoals in de omschrijving van Shay, maar van “deeply held moral beliefs and expectations.” Hier vindt een verschuiving plaats van wat in de handelingscontext van de krijgsmacht algemeen als moreel juist geldt, naar een subjectieve invulling van moraal.²⁵ Dit maakt dat het morele aspect van moral injury ge-de-contextualiseerd wordt. Er is dan moral injury voor zover en omdat iemands persoonlijke morele opvattingen en verwachtingen, *welke die ook mogen zijn*, geschonden worden. Het probleem dat ik hiermee heb is dat moral injury gereduceerd wordt tot een immanent, moreel-psychologisch fenomeen, dat geen betrekking heeft op de aantasting van een overstijgende moraal. Het gaat dan in wezen alleen om het overtreden van de eigen door de individuele militair geïnternaliseerde morele overtuigingen en opvattingen. In moral injury worden echter niet alleen maar persoonlijke morele overtuigingen aangetast. Een gedeeld verhaal van wat als moreel goed en rechtvaardig geldt, staat hier op het spel.

Kortom, in de invloedrijke benadering van Litz en collega’s vindt een individualisering en de-contextualisering plaats van moral injury, met als risico dat de morele

²⁴ In zijn eerdere boek *Achilles in Vietnam* wees Shay al op de cruciale rol van commandanten in wat hij daar noemt “betrayal of ‘what’s right’” (3). Militairen zijn totaal afhankelijk van de krijgsmacht als instituut en alles hangt af van het vertrouwen dat ze hebben in hun superieuren bij wat ze moeten doen in “high-stake situations”. Volgens Shay ontstaat moral injury als dat vertrouwen geschonden wordt, als het verraden wordt. Hodgson & Carey, “Moral Injury and Definitional Clarity”, melden overigens dat Litz et al. zelf hun benadering later ook hebben verbreed door onderscheid te maken tussen “perpetration-based moral injury” (resulting in shame and grief) and (ii) “betrayal-based moral injury” (leading to anger). Deze correctie lijkt echter niet door te werken in de momenteel dominante opvatting.

²⁵ Zo beschrijven Litz et al., “Moral Injury and Moral Repair in War Veterans,” 699, ook het begrip “morals” in een dergelijke brede zin als “the personal and shared familial, cultural, societal, and legal rules for social behavior, either tacit or explicit, [...] fundamental assumptions about how things work and how one should behave in the world.” In deze omschrijving lopen persoonlijke opvattingen en aannames, morele regels, gedragscodes enz. allemaal door elkaar.

verwonding toch weer opgevat wordt als een bepaalde aandoening die medisch-technisch verholpen moet worden.²⁶ Hoe goed en noodzakelijk dergelijke behandelmethoden ook zijn, dit kan niet het hele verhaal zijn. De taal van behandeling, strategie, methode en techniek doet onvoldoende recht aan waar het in moral injury om gaat. Moral injury plaatst militair trauma juist terug in het morele en politieke domein, zo zei ik al. Daaraan voeg ik nog toe: het religieuze domein.

Nu zagen we al dat in de gangbare benadering wel openheid is voor de religieuze dimensie. Litz en collega's spreken bijvoorbeeld van vergeving die nodig is, al blijkt het daarbij vooral om zelf-vergeving te gaan. In hun therapie zit ook een moment dat aan de biecht doet denken: het verhaal over moreel conflicterende ervaringen moet verteld worden aan een imaginaire morele autoriteit, bijvoorbeeld een religieus leider.²⁷ Wat mij hierbij echter opvalt is dat het religieuze ingevoegd wordt in een benadering die sterk oplossingsgericht is. Moral injury is een probleem dat met de juiste behandeling in principe verholpen kan worden en religie kan daarbij behulpzaam zijn. Litz en collega's stellen zelfs: "forgiveness and repair is possible in all cases."²⁸

Maar is dat wel zo? Zit er in moral injury niet iets onoplosbaars, iets dat zich niet laat verhelpen, bijvoorbeeld omdat wat gedaan is of gebeurd is zich niet laat terugdraaien? En doet het instrumenteel gebruik van religie in de behandelmethode wel recht aan het eigene van religie? In religie zit iets onherleidbaars dat zich niet zomaar laat invoegen in wat al gegeven is of dat net zo goed in andere termen begrepen kan worden.²⁹ Deze onherleidbaarheid van religie kan echter juist betekenisvol zijn ten aanzien van moral injury. Het religieuze staat voor iets eigens, met een eigen betekenis die verder reikt dan wat instrumenteel ingezet kan

²⁶ Dit wordt tevens in de hand gewerkt doordat het onderscheid met PTSS tegenwoordig weer kleiner dreigt te worden. Terwijl PTSS vanouds opgevat werd als een 'anxiety disorder', wordt het in de DSM-5 ondergebracht in de categorie 'Trauma- en Stressorrelated Disorders'. Daarmee wordt het onderscheid met moral injury kleiner, met als gevolg dat de schuld- en schaamtelaast opnieuw dreigt te worden gepathologiseerd.

²⁷ Litz et al., "Moral Injury and Moral Repair," 701-704. Anders dan Litz et al. verwijst Shay, *Odysseus in America*, 152, op de noodzaak van een vorm van "purification", boetedoening en reiniging, maar ziet dat daarin in de hedendaagse cultuur niet voorzien wordt. Daartoe verwijst hij naar religieuze praktijken als de biecht, die verder reiken dan wat in een behandelcontext geboden kan worden.

²⁸ Litz et al., "Moral Injury and Moral Repair," 701: "... service members and veterans who earnestly seek care are struggling, but still capable of reclaiming goodness and moral directedness, and forgiveness and repair is possible in all cases." Het gaat om een gestructureerde en generaliseerbare evidence-based therapie die zo effectief mogelijk is. De onderliggende gedachte is dat lijden zoveel mogelijk opgeheven moet worden. Zie voor een theologisch-kritische evaluatie hiervan: Warren Kinghorn, "Combat Trauma and Moral Fragmentation: A Theological Account of Moral Injury," *Journal of the Society of Christian Ethics* 32:2 (2012), 57-74.

²⁹ Hiermee ontken ik niet dat tal van religieuze verschijnselen ook in andere termen te duiden zijn, zoals dat in disciplines als godsdienstpsychologie, godsdienstsociologie, godsdienstwetenschap enz. gedaan wordt. Het bestaansrecht van de theologie als theologie is echter gegeven met het onherleidbare religieus eigene. Theologie bedoelt de betekenis daarvan onder woorden te brengen, in het besef dat het zich als geheim ook altijd weer onttrekt aan betekenisgeving.

worden. Religie draagt dan niet per se bij aan de oplossing, aan het herstel van de verwonding, maar kan evengoed een bekrachtiging zijn van haar onoplosbaarheid, en desondanks in staat stellen om het uit te houden met deze wond. In de aandacht en openheid voor deze religieuze eigenheid ligt volgens mij precies ook het eigene van wat de geestelijke verzorging heeft te bieden bij moral injury. Daarmee kom ik bij mijn derde onderdeel.

3 Het verhaal delen: geestelijke verzorging in theologisch perspectief

De taak van de geestelijk verzorger bij de krijgsmacht kan omschreven worden als militairen, burgerpersoneel, veteranen en hun relaties bijstaan bij identiteits-, levens- en zingevingsvragen die zich aandienen in en door het werken bij de krijgsmacht.³⁰ Daarbij betreedt de geestelijk verzorger de persoonlijke ruimte, de ruimte waarin ook het geweten van zich laat spreken. Begeleiding gebeurt onder meer in de vorm van omgaan met verhalen. Om te beginnen kunnen militairen en veteranen ongecensureerd hun verhaal vertellen. Door hun verhaal te kunnen vertellen worden hun conflicterende en moreel ambigue ervaringen erkend. Tevens helpt de geestelijk verzorger vragen tot expressie te brengen, te zoeken naar een overstijgend veld van betekenis en naar nieuwe levensmogelijkheden en alternatieve betekenissen van het verhaal. Juist in grenservaringen zetten mensen hun transcenderend vermogen in om te zoeken naar betekenis, veelal zich oriënterend op een zingevend en ultiem centrum van bestaan.³¹

Deze algemene en open geformuleerde insteek is van belang omdat mensen levensvragen stellen en betekenis zoeken ongeacht hun levensbeschouwelijke achtergrond. De geestelijk verzorger is er voor al die mensen. Tegelijk is het ook van groot belang dat de grote levensbeschouwelijke tradities en religies publiekelijk vertegenwoordigd zijn in de Diensten Geestelijke Verzorging: naast de drie grote diensten van Protestantse, Katholieke en Humanistische geestelijke verzorging, ook drie kleine diensten van Joodse, Hindoe en Islamitische geestelijke verzorging. Met al deze diensten wordt het religieus of levensbeschouwelijk eigene expliciet present gesteld. Dit betekent niet dat de geestelijk verzorgers van elk van deze diensten er alleen zijn voor de militairen die hun respectievelijke tradities delen. Integendeel. Juist omdat geestelijk verzorgers zelf zijn ingebed in een

³⁰ Zoals het in de missie van de PGV luidt: “De Dienst Protestantse Geestelijke Verzorging bij de krijgsmacht helpt militairen, burgermedewerkers, veteranen en hun relaties in te gaan op vragen die worden opgeroepen in en door het werken in de krijgsmacht.” Vgl. ook de gezamenlijke missie van de Diensten Geestelijke Verzorging, <https://www.dgv.nl/nl/missie-en-visie>.

³¹ Vgl. Evert Jonker, “De justitiepastor als aanklager? Pastorale en theologische aspecten van ‘confrontatiepastoraat’”, in Theo de Wit, Evert Jonker en Ryan van Dijk (red.), *Van kwaad verhalen: Context en praktijk van het justitiepastoraat*, Nijmegen 2010, 39-69.

religieuze of levensbeschouwelijke traditie, kunnen ze van binnenuit begrijpen wat het betekent om levensvragen te verbinden met het ultieme, of het transcendente, ook als dat op een andere manier gebeurt dan in de eigen traditie.

Het specifieke van de eigen levensbeschouwelijke traditie doet er daarom zeer toe. In het geval van de protestantse geestelijke verzorging betekent dit onder meer dat de interactie tussen geestelijk verzorger en militair in een bepaald theologisch licht staat, namelijk als op een of andere manier verbonden met het bemiddeld spreken en handelen van God in Jezus Christus. Daarop gaat de zending als legerpredikant vanuit de kerken immers terug. Hoe werkt deze inbedding in de christelijke geloofstraditie uit? Ik zie minstens drie belangrijke elementen. Ze komt allereerst tot uitdrukking in een *onvoorwaardelijke beschikbaarheid* en presentie van de protestantse geestelijk verzorger, en wel voor *alle* militairen. Ze komt ten tweede ook tot uitdrukking in het expliciet *representeren* van de christelijke geloofstraditie in vieringen, rituelen en het betekenisvol hanteren van christelijke geloofstaal in vormings- en begeleidingscontexten. Ten derde is de betekenis van de eigen geloofstraditie niet beperkt tot hen die de geloofstaal delen. Ze is ook van betekenis in de levensbeschouwelijk plurale en gefragmenteerde context van de Nederlandse krijgsmacht, namelijk als *hermeneutisch perspectief* van waaruit de protestantse geestelijk verzorger identiteits-, levens- en zingevingsvragen kan ontsluiten, duiden en in een bredere samenhang plaatsen. Ook het omgekeerde geldt trouwens: ervaringen in de context van de geestelijke verzorging ontsluiten nieuwe betekenissen van de christelijke geloofstaal. Theologie, vervolgens, is zelf ook een hermeneutische aangelegenheid, en draagt aldus bij aan een dergelijke ontsluiting.³²

Ik wil nu een voorbeeld geven van dat laatste: de hermeneutische betekenis van de christelijke geloofstaal, en hoe dat uitpakt voor moral injury. Ik laat daarmee andere belangrijke aspecten buiten beschouwing, zoals de betekenis van vieringen, symbolen en

³² Theologie zie ik als het steeds opnieuw doordenken en verwoorden van de betekenis van het christelijk geloof voor onze tijd. Ze is dus zelf primair een hermeneutische aangelegenheid en draagt als zodanig bij aan de ontsluiting van het domein van geestelijke verzorging.

rituelen,³³ en de moreel vormende bijdrage van de geestelijke verzorging, gericht op het preventief versterken van morele weerbaarheid.³⁴

We hebben gezien dat moral injury vraagt om erkenning in een context waarin veel miskenning plaatsvindt. De theologie kan daaraan bijdragen, maar evenzeer miskenning in de hand werken. De wonden die door trauma en onrecht zijn geslagen kunnen ook gelovig en theologisch worden toegedekt. In verzet daartegen wijst Shelly Rambo op de wonden van Jezus, die ook na de opstanding de blijvende en zichtbare tekenen zijn van het geweld dat hij heeft ondervonden totdat de dood erop volgde.³⁵ In een fascinerende lezing van Johannes 20, 19-28, laat zij zien dat het aanraken van de wonden door Thomas niet gaat over de waarheid van de opstanding van Jezus, waarna de wonden weer uit beeld kunnen verdwijnen, zoals in de traditionele lezing. Het verhaal gaat juist over het werkelijk zien, aanraken en daarmee erkennen van de wonden. De wonden zijn geen teken van iets anders, maar het zijn de wonden zelf die ertoe doen. Als de wonden van Jezus verdwijnen, verdwijnen ook onze wonden.³⁶

Zo'n theologische interpretatie door de lens van trauma ontsluit een ruimte waarin zowel erkenning als nieuwe betekenis gevonden kunnen worden ten aanzien van moral injury. In deze ruimte waar de wonden worden gezien, aangeraakt en erkend, kan heling gevonden worden, een heling waarbij de pijn niet wordt opgeheven maar waar desondanks het leven hervonden wordt te

³³ Een indrukwekkend voorbeeld daarvan wordt gegeven in de casusbeschrijving over moral injury door de collega's Jacques Körver, Martin Walton, Guus van Loenen en Reijer de Vries, "Case Study of 'Moral Injury,'" *Health and Social Care Chaplaincy* 5:2 (2017), 281-296. De casus heeft betrekking op de wijze waarop een geestelijke verzorger in de vorm van begeleiding en het uitvoeren van een goed doordacht religieus ritueel bijdraagt aan heling van de morele wonden van een veteraan die 37 mensen heeft gedood in het kader van een missie. Deze persoon wil in het reine komen met God. Het ritueel volgt de stappen van het reinigen (o.a. in de vorm van het lezen van een eerder geschreven brief), het verbinden (het bedekken van deze 'bekentenis' met een wit kleed) en het laten helen van de wond (het vinden van innerlijke ruimte, gesymboliseerd door een kaars), waarbij respectievelijk delen uit de Psalmen 51, 32 en 139 worden gelezen. Tot slot vormen de deelnemers samen met de veteraan een cirkel, wat symbool staat voor zijn terugkeer in de gemeenschap.

³⁴ Over de moreel vormende taak van de geestelijke verzorging bij de krijgsmacht heb ik zelf geschreven in bijdragen aan twee bundels die daarover gaan: René de Boer, Jan Peter van Bruggen & Ger Wildering, *Naar eer en geweten: Geestelijke Verzorging en de morele vorming in de krijgsmacht*, Budel: Damon 2012; Fred van Iersel, Jan Peter van Bruggen & René de Boer (red.) *Trouw aan jezelf: Hoe de Geestelijke Verzorging kan bijdragen aan de morele vorming van militairen*, Budel: Damon 2013. Zie verder ook de grondige studie van Ger Wildering, *Morele vorming in de krijgsmacht: Een katholiek perspectief*, Budel: Damon 2014 (diss. Tilburg University). Zie bijvoorbeeld ook de beschrijving van het vormingswerk op Beukbergen door Klaas Henk Ubels, "Als we mensen leren schieten, moeten we hen ook leren praten," in *Kernvraag* 135 (2006), 7-14.

³⁵ Shelly Rambo, *Resurrecting Wounds: Living in the Afterlife of Trauma*, Waco: Baylor University Press 2017. In haar visie is de opstanding geen overwinnen of opheffen van de dood, maar de opstanding van het leven te midden van de voortgaande dood: "life resurrecting amid the ongoingness of death" (7). "After-living" is het woord dat zij gebruikt om dit leven dat geleefd wordt te midden van de dood aan te duiden. In haar eerdere boek, *Spirit and Trauma: A Theology of Remaining*, Louisville: Westminster John Knox Press 2010, wees Rambo erop hoe belangrijk het is om het uit te houden op Stille Zaterdag, de tussenruimte tussen Goede Vrijdag en Pasen, tussen kruis en opstanding, waar de dood het leven binnendringt.

³⁶ Rambo, *Resurrecting Wounds*, 88: "this body holds the memory of all sufferings and marks them bodily." Rambo bekritiseert met name Calvijns interpretatie en neemt Gregorius van Nyssa's beschrijving van de wonden van zijn heilige zuster Macrina als uitgangspunt voor een alternatieve benadering.

midden van de dood.³⁷

4 Een gedeeld verhaal: moral injury als open wond van de samenleving

Hiermee zou mijn verhaal kunnen eindigen. De wond wordt erkend en er kan heling gevonden worden, zij het dat de pijn blijft. Maar als ik hiermee zou afsluiten, zou ik toch onrecht doen aan de reikwijdte van moral injury. Soms moet een wond open gehouden worden, zoals Søren Kierkegaard opmerkt: “Het kan ook gezond zijn een wond open te houden: een gezonde en open wond; soms is het het ergst als ze dichtgroeit.”³⁸ De wond moet open gehouden worden als open wond van de samenleving.

Als moral injury louter opgevat wordt als een probleem van individuele militairen dat medisch-therapeutisch behandeld moet worden, gaat er iets verloren dat oorspronkelijk wel in het begrip moral injury is geïmpliceerd, zo heb ik betoogd. In de hedendaagse literatuur over moral injury is er echter een tendens om de nadruk te leggen op re-integratie in de samenleving en daarmee op normalisering. Als geestelijk verzorgers daarbij aansluiten, kunnen ze onbedoeld een instrument worden van normalisering, zelfs als ze hun eigen expertise van geestelijke zorg inbrengen. Daarmee dreigen we het zicht te verliezen op de bredere maatschappelijke en politieke dimensies. Moral injury treedt immers op door de specifieke omstandigheden waarin de militair is gebracht door politieke besluitvorming. Het is dus ten nauwste verbonden met de missie waartoe de politiek, met support uit de samenleving, heeft besloten. Daarmee wordt moral injury iets dat de hele samenleving aangaat.

Militairen die op missie gaan, doen dat als sociaal bepaalde en gevormde personen. Hun

³⁷ Dit proces is communaal van aard. De discipelen ontvangen immers de levendmakende Geest die een nieuwe gemeenschap sticht. Zo vragen ook de verborgen wonden van moral injury om erkenning en helend delen binnen een gemeenschap. Rambo, *Resurrecting Wounds*, 109-143, geeft een uitgebreide beschrijving van de ontdekkende en helende betrokkenheid van een gemeenschap op veteranen die lijden aan moral injury. Ook valt te denken aan praktijken in de christelijke kerk in de Middeleeuwen. Terugkerende militairen dienden boete te doen, bijvoorbeeld door te vasten en af te zien van deelname aan de eucharistie, voordat ze konden terugkeren in de gemeenschap. Zie de studie van Bernard J. Verkamp, *The Moral Treatment of Returning Warriors in Early Medieval and Modern Times*, Canterbury, NJ: Associated University Presses 1993. Deze boetedoening is geen puur individuele aangelegenheid. Weliswaar is er een individueel aspect: wie bloed had vergoten moest boete doen, en wie wrede daden had begaan moest meer boete doen, soms wel een jaar in quarantaine gaan. Toch is de purificatie in wezen een communaal ritueel: ook zij die geen bloed hadden vergoten maar toch deel waren van een geweldsapparaat dienden boete te doen. Bovendien staat de boetedoening in relatie tot de gemeenschap als geheel, die er dan ook nauw bij betrokken is.

³⁸ Aantekening JJ:304, te vinden in *Søren Kierkegaard Skrifter* (SKS) 18, 236: “At holde et Saar aabent kan jo ogsaa være sundt: et sundt og aabent Saar; stundom er det værst, naar det groer til.” Ook in *Afsluitend onwetenschappelijk naschrift* wordt het beeld, dat teruggaat op een toenmalige medische praktijk om een wond open te houden zodat deze beter kan genezen, gebruikt in een typering van ‘de subjectieve denker’: “altijd houdt hij de wond van de negativiteit, die een reddende factor kan zijn, open (de anderen dekken de wond toe en worden positief-misleid)” (SKS 7, 84). Zie verder Pap. 1 B 157,2, p. 350. Ik heb het beeld ook aangehaald in mijn analyse van Kierkegaards begrip van lijden tegenover het theodicee-denken in mijn proefschrift *De troost van het ogenblik: Kierkegaard over God en het lijden*, Baarn: Ten Have 2002, 45 en 68.

morele opvattingen zijn gevormd door die van de samenleving en de gemeenschappen waar ze deel van uitmaken. Dit omvat bijvoorbeeld een diepgewortelde weerstand tegen geweld en doden. Tegelijk is het de samenleving die militairen vraagt om waar nodig geweld in te zetten en die weerstand tegen doden te overwinnen.³⁹ De houding van de samenleving verradt daarmee een bepaalde ambivalentie. Het zou echter onterecht zijn als deze spanning wordt opgelost door de last van het ongemakkelijke deel eenzijdig bij de militairen te leggen. In dat geval vergeten we dat militairen hun werk doen omdat ze namens de samenleving en op basis van politiek-democratische besluitvorming door de staat zijn uitgezonden.⁴⁰ Dat betekent dat we als samenleving bereid moeten zijn de intense morele vragen die militairen zichzelf stellen ook aan onszelf te stellen. Niet alleen vormt de samenleving de context waarin een individu moral injury opdoet. Ook vormt het individu de context waarin de samenleving moral injury opdoet.⁴¹

Srebrenica is daarvan een van de meest pijnlijke voorbeelden. Het speelt echter ook rond de missie in Uruzgan. Uit onderzoek van Tine Molendijk blijkt dat uitgezondenen naar Uruzgan aanliepen tegen het gebrek aan politiek mandaat om te handelen om het lijden van burgers te voorkomen of tegen te gaan. Voor zover er bij hen sprake is van moral injury, hangt dit dus samen met de specifieke politieke context waarbinnen de missie plaatsvond. Dit betreft vooral de tegenstrijdige doelstelling van de missie. Enerzijds moest de missie Uruzgan een opbouwmissie zijn, gericht op het winnen van de *hearts and minds* van de bevolking. Deze inzet was niet primair gemotiveerd vanuit de nood in Uruzgan, maar vanuit de Nederlandse politieke omstandigheden, waarin alleen een opbouwmissie op voldoende draagvlak kon rekenen. Anderzijds wilde het kabinet internationaal een rol van betekenis spelen en was er de ambitie de krijgsmacht in te kunnen zetten in het hoogste geweldsspectrum. Wat volgens de geïnterviewden door deze dubbelheid overheerste, was de *politieke* vrees om verliezen te lijden, met als gevolg dat militairen zich gehinderd voelden in hun handelingsmogelijkheden om het leed onder de lokale bevolking te voorkomen. Ze vroegen zich dan ook herhaaldelijk af wat de zin en de noodzaak van hun missie

³⁹ Zie daarover de analyses van Dave Grossman, *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society* (Revised Edition), New York: Back Bay Books 2009 (orig. 1995).

⁴⁰ Militairen hebben zelf ook de neiging om deze maatschappelijke en politieke dimensies ter zijde te schuiven. Toch kan hun werk nooit als zomaar een baan gezien worden, waarvoor ze nu eenmaal gekozen hebben, inclusief de risico's die ermee gegeven zijn. De overheid kan hierin eveneens een dubbelzinnige houding innemen, door enerzijds die individuele keuze en verantwoordelijkheid van militairen te benadrukken, maar anderzijds deze inzet vervolgens wel te instrumentaliseren voor de eigen politieke doeleinden.

⁴¹ Dat betekent overigens niet dat moral injury op het niveau van de militair zomaar hetzelfde is als op het niveau van de samenleving. Dat zou opnieuw een vorm van miskennis zijn. Over een collectief trauma kan alleen gesproken worden als het individuele trauma werkelijk erkend wordt. Zoals een Amerikaanse veteraan opmerkt: "Yes, you and I share responsibility for the war. Society at large does. But I killed a human being. I can never take that back. I can never undo it. I can never forget it" (Letitini & Brock, *Soul Repair*, 113).

was. Sommige veteranen spreken zelfs van verraad door de politieke en militaire leiding.⁴²

Het gaat me er nu niet om de missie Uruzgan te evalueren. De verhalen van deze uitgezonden militairen maken in elk geval twee dingen duidelijk. Ten eerste illustreren ze dat het *ontstaan* van moral injury nauw verbonden is met het politieke mandaat van de uitzending en met de maatschappelijke houding tegenover de inzet van de krijgsmacht. Ten tweede laten de verhalen zien dat moral injury een *politiek-kritische* betekenis heeft. Moral injury is niet alleen een wond die om verzorging vraagt, maar stelt ook ongemakkelijke vragen aan samenleving en politiek. Het begrip verwijst onherroepelijk naar schuld en verantwoordelijkheid en dat is in onze samenleving op zich al ongemakkelijk. Een ziektebegrip als PTSS kan ontlastend werken: het ligt niet aan de missie, de militair heeft gewoon een stoornis. Daarmee worden de problemen van hun context ontdaan: de context van oorlog, de specifieke missie en de houding van de samenleving. Moral injury daarentegen stelt naast gewetensvragen bij de individuele militair ook schurende vragen aan de krijgsmacht en de samenleving als geheel. Vooral roept het vragen op over de rechtvaardiging van de missie, de daarbinnen verrichte handelingen of juist het gebrek aan handelingsmogelijkheden.⁴³ In Nederland zou dit tot maatschappelijke, ethische en wat mij betreft ook kerkelijke bezinning moeten leiden over wanneer en onder welke condities missies gerechtvaardigd zijn. In dit debat zouden motieven eerlijk en open op tafel moeten liggen, ten behoeve van de bevolking in het conflictgebied die bescherming verdient en omwille van de militairen die de *dirty job* moeten uitvoeren.⁴⁴

⁴² Tine Molendijk, "The Role of Political Practices in Moral Injury: A Study of Afghanistan Veterans," *Political Psychology* 40:2 (2019), 261-275, doi: 10.1111/pops. "By far the most reported experience concerned an inability to act in the face of human suffering. Many lower-rank veterans suspected that their commanders were too concerned with political demands and sensitivities, and commanders in turn blamed politicians for making such demands and having such sensitivities. [...] Furthermore, many veterans doubted the effectiveness of their attempts 'to win hearts and minds,' which they perceived as trivial, something 'nice for national consumption.'" (268). Over 'verraad', 271: "For them, it meant an inability to find meaning and justification beyond the direct experience of injustice and a sense that they were being used and abandoned while all of this was denied. As a result, these veterans developed the sense that they were betrayed by the political and military leadership." Ook wordt er een discrepantie ervaren tussen de morele rechtvaardiging van de interventie en de complexiteit van de werkelijke situatie. Lifton, *Home from the War*, 161-188, sprak ten aanzien van Vietnam van door autoriteiten en gezagvoerders opgelegde valse werkelijkheid, een *counterfeit universe*. Dit was ook het geval bij de Tweede Golfoorlog, waarbij de inval in Irak gelegitimeerd werd op basis van de veronderstelde aanwezigheid van nucleaire wapens.

⁴³ Aldus ook Brinkgreve & Molendijk, "Teddyberen strooien. Moral injury: van ziekte naar schuldgevoel". In de Amerikaanse context wordt dit punt met name gemaakt ten aanzien van het militaire optreden van de Amerikaanse troepen als zodanig en het politieke geweld dat daarmee in de wereld wordt uitgeoefend. Zie bijv. Joseph Wiinikka-Lydon, "Moral Injury as Inherent Political Critique: The Prophetic Possibilities of a New Term," *Political Theology* 18:3 (2017), 219-232 en Tyler Boudreau, "The Morally Injured," in Meagher & Pryer (eds), *War and Moral Injury*, 51-59.

⁴⁴ Om een kleine voorzet te geven: vanuit het concept 'Responsibility to Protect' (R2P) dat de VN sinds 2005 als principe hanteert voor vredesoperaties, zou de bescherming van de bevolking de inzet moeten zijn en zou er een helder mandaat uit voort moeten vloeien. Uitgangspunt van R2P is de verantwoordelijkheid van alle staten

Maar wat heeft dit alles nu te maken met de geestelijke verzorging? Ter afsluiting wil ik de suggestie doen dat de geestelijk verzorger hier nadrukkelijk een rol zou kunnen spelen. Deze is gegeven met de unieke positie van de geestelijke verzorging in de krijgsmacht. Geestelijke verzorging gaat niet alleen over het bijstaan van individuele militairen, maar heeft ook een bredere betekenis, die zich uitstrekt naar de krijgsmacht en in principe ook naar de politiek. De rol die ik in gedachten heb ligt in het verlengde van wat de profetisch-kritische dimensie van pastoraat genoemd kan worden en die gegeven is met het feit dat pastorale zorg nooit geïsoleerd van de omgeving gegeven wordt.⁴⁵ Theologisch komt deze voort uit de prioriteit van het koninkrijk van God die een kritische verhouding tot maatschappelijk onrecht impliceert.

Geestelijk verzorgers herkennen zich tegenwoordig minder sterk in een dergelijke rol: ze zien zichzelf vooral als de nabije en presente zorgverlener en niet zozeer als een profetisch-kritisch tegenover.⁴⁶ Het verhaal van moral injury stelt echter ook aan de geestelijke verzorging ongemakkelijke vragen, in het bijzonder de vraag of ze bereid is zichzelf hier in het spel te brengen. De profetisch-kritische rol van de geestelijk verzorger bestaat in dit geval niet zozeer in een kritische houding tegenover soldaten en commandanten – ook dat kan nodig zijn – maar eerder in het stem geven aan de ervaringen van moral injury als een gedeeld verhaal waarin ook de samenleving en de politiek betrokken zijn. Het verhaal van moral injury maakt het urgent om de stem van de werkvloer in te brengen in het politieke domein waar de afwegingen over de inzet in missies plaatsvinden. Hoe de geestelijk verzorger hier vorm aan kan geven is nog open vraag. Dat hier een taak ligt, volgt wel uit mijn interpretatie van moral injury. Met deze oratie heb ik het ook opgevat als een publiek-theologische taak van mijzelf als academisch theoloog. Wat minimaal volgt uit mijn verhaal is dat geestelijke verzorging en theologie kritisch dienen te zijn op het heersende verhaal over moral injury, dat dreigt te medicaliseren en individualiseren. Dan drukt de

om burgers te beschermen, waarbij het voorkomen van onrecht en de wederopbouw na conflicten centraal staan. Pas als de betreffende staat niet wil of kan ingrijpen bij ernstige misstanden, met name als er sprake is van genocide, oorlogsmisdaden, etnische zuivering en misdaden tegen de menselijkheid, gaat de ‘responsibility to protect’ boven het principe van non-interventie en dient er ingegrepen te worden. Zie paragraaf 138 en 139 van het *World Summit Outcome Document* van 2005 van de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties, https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/generalassembly/docs/globalcompact/A_RES_60_1.pdf. Het nemen van een dergelijke verantwoordelijkheid impliceert de bereidheid geweld in te zetten als dit onvermijdelijk is om dergelijke overtredingen van de mensenrechten tegen te gaan. Het motief is humanitaire interventie en niet de eigen politieke belangen van de interveniërende staten. Deze insteek sluit theologisch-ethisch aan bij en is te verantwoorden vanuit de *just peace*-benadering, zoals genoemd in voetnoot 5. Zie ook Pieter Vos, “Peace after the Mission: Spiritual Care and Ethical Assistance to Veterans Experiencing Moral Guilt”, in De Bruijne & Den Hertog, *The Present “Just Peace/ Just War” Debate*, 170-184, voor een schets van de implicaties van de gevoelens van schuld en schaamte van veteranen voor de *just war theory*.

⁴⁵ Zie daarover bijvoorbeeld Doris Nauer, *Seelsorge*, Stuttgart: Kohlhammer 2014 (3^e dr.), 187, 237-238.

⁴⁶ Zo ook Bart van Dijk in zijn proefschrift *In de strijd nabij: Nederlandse aalmoezeniers in militaire missies*, Utrecht: Eburon 2019, 424-425, met verwijzing naar de rollen die Nauer onderscheidt.

last eenzijdig op de schouders van individuele militairen.⁴⁷

⁴⁷ Ik dank mijn collega in het vakgebied Fred van Iersel van de Tilburg School of Catholic Theology, krijgsmachtpredikant Ko Sent en oud-militair en zwager Erwin Bakker, voor hun op uitzendervaring en kennis gebaseerde feedback op een eerdere versie van deze oratie.

Dankwoord

Graag dank ik allen die mijn benoeming op deze leerstoel mogelijk hebben gemaakt en mijn werk ondersteunen: het College van Bestuur van de Protestantse Theologische Universiteit, in de persoon van rector Mechteld Jansen, het Hoofd van de Dienst Protestantse Geestelijke Verzorging, dominee Klaas Henk Ubels, en de predikant-secretaris van deze dienst, dominee Ids Smedema. Dank voor jullie enorme betrokkenheid en enthousiasme. Ik dank het moderamen van de synode van de Protestantse Kerk in Nederland voor het instemmen met mijn benoeming, de Stichting Christelijke Hulpverlening Militairen voor het financieel mogelijk maken van de leerstoel en de leden van het curatorium voor de bereidheid toe te zien op mijn werk. Het is natuurlijk de bedoeling dat deze leerstoel in het bijzonder ten goede komt aan de geestelijk verzorgers bij de krijgsmacht en daarmee aan de militairen. Dank voor de mogelijkheden die jullie bieden om jullie en mijn expertise over en weer te delen, op studiedagen, in publicaties of tijdens een dagje meelopen op de kazerne. Ik zie ernaar uit om jullie en jullie werk nog beter te leren kennen.

En dan zijn er al die fijne collega's en studenten van de PThU, in Groningen en in Amsterdam. Ik vind het een voorrecht om met jullie te mogen samenwerken en ons met hart en ziel in te zetten voor een vitale en relevante theologie. Prachtig dat er in Groningen meteen al een groep studenten is die graag een cursus 'krijgsmachtethiek en geestelijke verzorging' wil volgen. Ik zie ernaar uit om met jullie aan de slag te gaan. Deze leerstoel is ingebed in de groep Practices Groningen onder de bezielende leiding van Henk de Roest. Ik dank jou en de andere collega's voor het hartelijk welkom in jullie groep. Ik denk ook aan de collega's van Beliefs Amsterdam en het Moral Compass Project onder leiding van Maarten Wisse, en mijn collega-ethici Frits de Lange, Petruschka Schaafsma, Theo Boer en Rob Compaijen. Dank voor jullie intellectuele scherpte, fijne collegialiteit en persoonlijke betrokkenheid. Ik zie ook uit naar een vruchtbare samenwerking met de collega's van het Universitair Centrum Geestelijke Verzorging. In het bijzonder noem ik daarbij mijn collega-hoogleraar Fred van Iersel van de Tilburg School of Catholic Theology. Ik ben blij dat we de samenwerking, die al dateert van 2011, hebben kunnen voortzetten op ons gezamenlijke onderzoeksdomein.

Graag betrek ik ook mijn vrienden en familie in mijn dankbaarheid. Dierbare vrienden heb ik overgehouden aan wat ik als de meest vormende jaren van mijn leven als theoloog zie: studie en promotieonderzoek aan de beide Kamper universiteiten in de jaren '90. Daar ben ik gevormd door leermeesters en promotores, maar evengoed door vrienden voor het leven. Ik dank mijn familie en schoonfamilie en doe dat in de persoon van mijn vader, en in het gemis van mijn moeder. Ze zou vast trots geweest zijn en vooral blij, omdat ze haar kinderen altijd alle goeds wenste. Zonder jouw en haar onvoorwaardelijke vertrouwen in mijn capaciteiten, toen ik dat als tiener zo nodig had, had

ik hier niet gestaan. Het zal je deugd doen dat ik nu een leerstoel mag bekleden waarin iets tot uitdrukking komt van jouw liefde voor het leger en voor de vragen van oorlog en vrede. Dan kom ik ten slotte bij de kleine kring van ons gezin. Lieve Thomas, Maartje en Emma, jullie laten me elke dag beseffen dat het leven meer is dan werken. Met jullie muzikaliteit, sportiviteit en fantasie leren jullie me om in het leven vooral ook te blijven spelen. Ik ben ontzettend blij met jullie. Trijnie, mijn lief, wat een geluk om het leven met jou te mogen delen. Het motto uit het liedje van Billy Joel waarmee ik destijds mijn proefschrift aan je opdroeg, is alleen maar meer waar geworden: you've got a smile that heals me.

Ik heb gezegd.